

Studia theodisca

ISSN 2385-2917

Patrice Djoufack
(Hannover)

*Liebe/Inzest: Zur kulturellen Kodierung von Sexualität
Dargestellt am Beispiel von J. M. R. Lenz' Komödie
«Der neue Menoza»*

Abstract

In his comedy «Der neue Menoza», J. M. R. Lenz uses a love story between an exotic prince and a young German woman to simulate and debate a form of sexuality which the Bible disqualifies as incestuous. Inscribing a theological exegesis of incest as intertext in his framework, Lenz demonstrates the possibility of shifting this biblical taboo. Taking this perspective as the starting point of my investigation, I regard incest as a cultural construction. In the light of two contemporary discourses, the article points at the abrogation of the incest taboo by means of a re-writing of the biblical prohibition to be a sensitive issue in the cultural debate on sexuality.

I Literarische Inszenierung einer verbotenen Liebe

In seiner 1774 in Leipzig erschienenen Komödie *Der neue Menoza oder die Geschichte des cumbanischen Prinzen Tandī*¹ inszeniert J. M. R. Lenz anhand einer fingierten interkulturellen Beziehung ein Liebesverhältnis zwischen einem fremden Reisenden, dem Prinzen Tandī aus dem fiktiven Königtum Cumba, der das aufgeklärte Europa entdecken möchte, und einer jungen deutschen Frau, Wilhelmine von Biederling. Schnell wendet sich Lenz jedoch von dem ursprünglichen Reiseziel des Prinzen ab: Das Wenige, was der Prinz von Europa erfährt, enttäuscht seine Erwartungen. Indem der Autor ihn seine Entdeckungsreise abbrechen lässt, stellt er seine Liebesbeziehung mit Wilhelmine in den Fokus. Aber gerade in dem

¹ Jakob Michael Reinhold Lenz: *Der neue Menoza oder die Geschichte des cumbanischen Prinzen Tandī*. Eine Komödie. In ders.: *Werke und Briefe in drei Bänden*, hrsg. von Sigrid Damm, 1. Bd.: *Dramen, dramatische Fragmente, Übersetzungen Shakespeares*. Frankfurt/Main, Leipzig: Insel Verlag 2005, S. 125-190.

Augenblick, in dem der Leser in dieser Komödie die Gestaltung einer interkulturellen Liebesbeziehung zwischen einer Europäerin und einem asiatischen Prinzen auf deutschem Boden erwartet, verschiebt Lenz erneut das Interesse fort von der Darstellung einer exotischen Liebe hin zur Inszenierung einer inzestuösen Beziehung. Denn drei Tage, nachdem der Prinz und Wilhelmine miteinander kirchlich vermählt sind, lässt der Autor verkünden, sie seien Bruder und Schwester. Bis es sich gegen Ende des Stückes herausstellt, dass die beiden nicht wirklich miteinander verschwistert sind, bedient sich der Autor ihrer Liebe und Ehe zur Thematisierung der kulturellen Kodierung von Sexualität, dessen, was der biblische Diskurs als zulässige oder verbotene sexuelle Beziehung definiert. Genau diese Frage der kulturellen Kodierung von Sexualität steht im Fokus meines Beitrags.

Sigrid Damm, die Herausgeberin der *Werke und Briefe Lenz'*, meint, «die Aufnahme des Stückes» durch die Zeitgenossen des Autors sei «schlecht» gewesen². Die vernichtende zeitgenössische Kritik hat Lenz sogar dazu veranlasst, zumindest ansatzweise «an einer neuen Auflage [s]eines *Menoza* mit sehr wesentlichen Verbesserungen» zu arbeiten, wie er am 8. April 1775 in einem Brief an Johann Kaspar Lavater schreibt³, selbst wenn er es bei der alten Vorlage des Stückes belassen wird. Ein Jahr später, am 28. August 1775 schreibt er an Johann Gottfried Herder, er «verabscheue die Szene nach der Hochzeitsnacht. Wie konnte ich Schwein sie auch malen. Ich der stinkende Atem des Volkes, der sich nie in einer Sphäre der Herrlichkeit zu erheben vermag»⁴. Indem der Autor der *Anmerkungen übers Theater* sich durch die Kritik dazu drängen lässt, sich selbst derart zu kritisieren und eine Besserung seines Stückes in Angriff zu nehmen, offenbart er die Schwierigkeit einer genialisch anschauenden, demiurgartigen Schöpfungsart, für die er in seiner dramentheoretischen Schrift plädiert hatte. Die Frage drängt sich auf, wie Lenz diese Szene nach der Hochzeitsnacht gestaltet, wie er aus der Liebesbeziehung zwischen dem Prinzen Tandi und ihrer angeblichen Schwester Wilhelmine ein inzestuöses Verhältnis konstruiert.

Lenz lässt dem asiatischen Reisenden, der in Herrn von Biederlings

² Sigrid Damm (Hrsg.): *Anmerkungen*. In: Jakob Michael Reinhold Lenz. *Werke und Briefe* in drei Bänden. 1. Bd.: *Dramen, dramatische Fragmente, Übersetzungen Shakespeares*. Frankfurt/M. und Leipzig: Insel Verlag 2005, S. 705-783, das Zitat S. 720.

³ J. M. R. Lenz: *Werk und Briefe* in drei Bänden. 3. Bd.: *Gedichte – Briefe*, S. 306-310, das Zitat S. 309.

⁴ Ebd.: S. 333.

Haus in Naumburg zu Gast ist, seine Entdeckungstour, die er kaum angefangen hat, mit folgender Begründung abbrechen: «Ich reise, aber nicht vorwärts, zurück! ich habe genug gesehen und gehört, es wird mir zum Ekel» (140). Was ihn dermaßen anekelt und seine plötzliche Rückreise nach Cumba begründe, sei das Gefühl der Erstickung im europäischen «Morast» (ebd.). Hier der Prinz: «Das der aufgeklärte Weltteil! Allenthalben wo man hinrieht Lässigkeit, faule ohnmächtige Begier, lallender Tod für Feuer und Leben, Geschwätz für Handlung – Das der berühmte Weltteil! o pfui doch!» (ebd.). In einem vorherigen Gespräch hatte ihm, dem Prinzen, sein Gesprächspartner, der Baccalaureus Zierau, das aufgeklärte Europa als Mittelpunkt der «Verbesserung der Künste», Deutschland als Fackelträger der neuen Entdeckungen und als das Land gepriesen, wo das «Licht der schönen Wissenschaften aufgegangen» sei (134) und Europa im Allgemeinen als Zentrum eines in die ganze Welt zu exportierenden Wissens gelobt. Der Prinz aber hat ihm entgegnet, er wolle keine Utopie, sondern, das sei das Ziel seiner Reise, «nehme die Menschen lieber wie sie sind, ohne Grazie, als wie sie aus einem spitzigen Federkiel hervorgehen» (135). Er habe geglaubt, so erklärt er Biederling später, «in einer Welt zu sein, wo ich edlere Leute anträfe als bei mir, große, vielumfassende, vieltätige» (140).

Statt der erhofften Begegnung mit edlen Europäern *in situ*, ist er auf den Grafen Camäleon gestoßen, der sich als ein skrupelloser Schurke erwiesen hat. In einer Szene in «Nacht und Mondschein im Garten» (136), in dem Wilhelmine gerade ihren von Prinzen liebevoll (zweifellos eine Liebeserklärung) in einem Baum geschnitzten Namen entdeckt, tritt plötzlich der Graf auf, fest entschlossen, Wilhelmine gegen ihren Willen mit Gewalt in Besitz zu nehmen, sie somit zu seiner Mätresse zu zwingen. Ähnlich wie ein Chamäleon versteckt der Graf seine verbrecherischen Verführerinstinkte hinter seinem Adeltitel und tritt in dieser Szene als ein «Raubtier» auf, das hinter einer Beute aus ist. Durch die dezidierte Intervention des Prinzen, der die Ehre der bedrängten Wilhelmine rettet, modelliert der Autor im fremden Prinzen einen Edelmann, dessen Sinn für Ehre mit dem Verhalten des europäischen Adligen Camäleon schroff kontrastiert. Diesen Kontrast beschreibt der Prinz wie folgt:

Alles, was ihr zusammengestoppelt, bleibt auf der Oberfläche eures Verstandes, wird zu List, nicht zu Empfindung, ihr kennt das Wort nicht einmal; was ihr Empfindung nennt, ist verkleisterte Wollust, was ihr Tugend nennt, ist Schminke, womit ihr Brutalität bestreicht. Ihr seid wunderschöne Masken mit Lastern und Niederträchtigkeiten ausgestopft wie ein Fuchsbalg mit Heu, Herz und Eingeweide sucht

man vergeblich, die sind schon im zwölften Jahre zu allen Teufeln gegangen. (141)

Die Heuchelei der Europäer ist das, was ihm unerträglich ist. Während der Prinz, wie oben angedeutet, daraufhin gewillt ist, die Heimreise anzutreten, so wünscht er sich jedoch, Wilhelmine als Frau mitzunehmen. Zu diesem Zweck bittet er ihren Vater um die Erlaubnis, sie heiraten zu dürfen: «Wollen Sie mir Ihre Tochter mitgeben?», «Ich will Ihre Tochter zu meiner Frau machen» (141). Er verspricht sogar, länger in Europa zu bleiben, damit diese Erlaubnis ihm gewährt werde. Der Prinz knüpft an diesen Antrag die Bedingung, dass «Wilhemines Herz alleine sprechen» solle, «frei, unabhängig, wie die Gottheit, die Leben oder Tod austeilte. Kein Zureden, keine väterliche Autorität, kein Rat, oder ich spring auf der Stell in den Wagen und fort» (150).

Während der Prinz Wilhelmine die alleinige Entscheidung überlässt, wirbt der mit Donna Diana vermählte, jedoch flüchtige Graf Camäleon seinerseits bei Frau Biederling um dieselbe Tochter, allerdings indem er ihr, Frau Biederling, ein verführerisches Vermögen als Überredungsmittel für die Sicherung von Wilhelmines Zukunft vorschiebt. Selbst wenn Frau Biederling erkennt, dass er flüchtig sei und das Vermögen ihm gar nicht gehöre, ergreift sie doch Partei für ihn. Wilhelmine jedoch entscheidet sich schließlich für den Prinzen. «Ich liebe Sie», so gesteht sie dem Prinzen ihre Liebe für ihn. «O ich fühle, daß ich ohne ihn nicht leben kann» (152). Als der Graf in der darauf folgenden Szene Herrn Biederling seine Absicht bekundet, Wilhelmine zu heiraten, erfährt er zu seiner Überraschung und zu seinem Ärger, dass sie «schon seit drei Tagen Frau» sei (154). Die Hochzeit mit dem Prinzen Tandi sei «in der Stille» zelebriert worden, «keine Mutterseele hat's gemerkt», und dabei seien sie «von unserm Herrn Pfarrer Straube priesterlich getraut worden und gestern ist noch obenein groß Festin gewesen» (ebd.). Die Wut des Grafen, als er diese Nachricht erfährt, lässt ihn handgreiflich werden; er droht, die Rückgängigmachung der ohne «Proklamation» (155) vollzogenen Ehe zu veranlassen und gibt zu bedenken, dass der Prinz in Cumba schon vermählt sein könnte. Doch alle seine Bemühungen ändern die Situation nicht.

Die hier dargestellte Grundlage der Liebesbeziehung zwischen Tandi und Wilhelmine erlaubt ein besseres Verständnis der oben erwähnten Szene nach der Hochzeitsnacht, die der Autor so gestaltet zu haben be-reut. Indem Lenz weder die Hochzeit noch die Hochzeitsnacht selbst präsentiert, sondern erst in der Replik Biederlings mitteilt, der Prinz und Wilhelmine hätten seit drei Tagen kirchlich geheiratet, schreibt er den zu einer

Hochzeitsnacht gehörenden Beischlaf in sein Stück elliptisch ein. Was er dem Leser in der dritten Szene des dritten Aktes vorstellt, ist ein auf dem Kanapee sitzendes verliebtes Ehepaar, das sich gerade spielerisch neckt und dabei sich gegenseitig ihre Liebe füreinander bekundet, wobei der Prinz sogar auf das anspielt, dass er ihr «heute nacht» (159), in der vergangenen Nacht also, seine Liebe für sie mitgeteilt habe. In dem Augenblick jedoch, in dem sie in diesem romantisch-idyllischen Liebesspiel große Nähe zu einander spüren und ihr tiefes Gefühl für einander mit einem Kuss krönen, werden sie durch den plötzlichen Eintritt des Herrn von Zopf und durch die Mitteilung, die er ihnen macht, brutal aus der Idylle herausgerissen.

HERR V. ZOPF: [...] Ich bring Ihnen und Ihren Eltern eine angenehme Nachricht. *Zu Tandi*. Nicht wahr, Sie sind der Prinz Tandi aus Cumba? man hat mir's wenigstens in Dresden gesagt, daß Sie mit Herr von Biederling die Reise hierher gemacht. Es hätte sich nicht wunderlicher fügen können, freuen Sie sich mit uns allen, Sie sind in Ihres Vaters Hause.

PRINZ: Was?

WILHELMINE: Was?

HERR V. ZOPF: Umarmen Sie sich. Sie sind Bruder und Schwester.
(159)

Man erfährt schon in früheren Szenen, dass die Biederlings ihren Sohn für verloren halten. Dieser wurde Herrn von Zopf, einem Freund des Hauses, anvertraut. Zopf jedoch hatte ihn mit Jesuiten nach Indien weiter ziehen lassen und seitdem hatte man seine Spur verloren. Der Prinz, seinerseits, hat bereits mitgeteilt, dass er in Asien adoptiert worden und so zum Prinzen geworden sei, so dass sich vermuten lässt, ob er nicht der verloren geglaubte Sohn der Biederlings wäre. Von Biederling dazu aufgefordert, den verlorenen Sohn wieder zu finden, kommt Zopf nun nach langem Suchen mit der guten Nachricht, dass er nicht nur in Erfahrung gebracht habe, wo dieser Sohn sich befinde, sondern auch dass er, durch Zufall, in Gestalt des fremden Prinzen Tandi sich bereits im elterlichen Hause aufhalte. Während Herr von Zopf, darin besteht die dramatische Ironie, nun fröhlich und erleichtert den beiden, Tandi und Wilhelmine, verkündet, sie seien Bruder und Schwester, meint er, endlich eine gute Nachricht zu bringen. Dass sich die beiden, die nun einander als Geschwister entdecken, bereits miteinander vermählt sind, kann Zopf nicht ahnen. Statt Freude löst er Entsetzen aus. Die Regieanweisung macht das deutlich: «Wilhelmine fällt auf den Sofa zurück. Tandi bleibt bleich mit

niederhängendem Haupte stehen» (160). Und noch während Zopf, der ihre Haltung nicht begreift, annimmt, sie hätten einander «etwa lieb gewonnen» und diese Liebe nun gegen Geschwisterliebe eintauschen könnten, erfährt er zu seiner eigenen Überraschung, dass das, was er «die fröhliche Zeitung» (ebd.) nennt, im Grunde eine Hiobsbotschaft ist. Hierzu Wilhelmine, die ihm, Zopf, wütend einen Fußtritt versetzt, nachdem der Prinz sich von ihr fortgerissen und vermutlich bereits hier vor Entsetzen die Flucht ergreift: «Fort, Scheusal! fort! Wir sind Mann und Frau miteinander. Du sollst mir den Tod geben oder ihn» (ebd.). Im Gegensatz zum flüchtigen Prinzen will die verzweifelte Wilhelmine auf keinem Fall ihren Ehemann verlieren. Dem Überbringer der Hiobsbotschaft sagt sie, indem sei ihm «den Dolch von der Seite» reißt und «ihn ihn auf die Brust» setzt: «Schaff mir meinen Mann wieder. *Schmeiß den Dolch weg.* Behalt deinen verfluchten Tausch für dich – *Nimmt ihn wieder auf.* Ach oder durchstoße mich! Du hast mir das Herz schon durchbohrt, unmenschlicher Mann! es wird dir schwer werden» (160).

Genau an dieser Stelle, an der der Liebeskuss, den Wilhelmine ihrem geliebten Ehemann auf dem Kanapee als Liebesakt und -zeugnis gibt, ja an der Stelle, an der das Ehepaar sich neckend an den Beischlaf erinnert, kehrt die von Zopf wohlgemeinte Aufforderung, sie mögen sich nun als Bruder und Schwester umarmen, den Liebeskuss, die Umarmung, die Freude und die Liebesidylle in ihr Gegenteil, in Grauen, um. Die Überraschung und das Entsetzen des Prinzen und Wilhelmines, was hier mit der kurzen Frage: «Was?» ausgedrückt wird, lässt deutlich erkennen, dass sie nicht annähernd erraten konnten, dass sie Geschwister seien, aber gleichzeitig, dass ihre schöne Welt der romantischen Liebe in diesem Augenblick zusammenbricht. Der Prinz Tandi, der vorher als Edelmann im Gegensatz zum Grafen Camäleon konstruiert wurde, trägt plötzlich in der Szene nach der Hochzeitsnacht, die sich nunmehr in eine inzestuöse Situation verwandelt hat, Züge eines Sünders im christlichen Sinne, der ein Inzestverbot übertreten hat.

Martin Rectors Interpretation der Flucht des Prinzen in dieser Situation verstellt den Blick für die Wahrnehmung der Inzestproblematik, die an dieser Stelle des Stückes in aller Deutlichkeit aufgeworfen wird. «Hatte Tandi», so Rector, «aus natürlichem Schamgefühl [...] den Versuchungen zum Ehebruch» in Cumba «widerstanden», so widerstehe er «nun in Sachen den Versuchungen zum Inzest»⁵. Mehr noch, Rector sieht in dem Ma-

⁵ Martin Rector: Götterblick und menschlicher Standpunkt. J. M. R. Lenz' Komödie *Der neue Menoza* als Inszenierung eines Wahrnehmungsproblems. In: Jahrbuch der deut-

gister Beza einen von Biederling bezahlten Mann, der «goldene Brücken» bauen solle, indem er dem Prinzen «eine Heirat der Schwester für theologisch unbedenklich» erkläre⁶. Wie im folgenden gezeigt werden soll, nimmt Rector die von Beza im Gespräch mit dem Prinzen vorgebrachten theologischen Argumente nicht ernst, nicht als einen intertextuellen Verweis auf eine theologische Erörterung des Inzests. Genau dieser Verweis soll hier herausgearbeitet werden.

In der Situation höchster Verzweiflung wegen Übertretung eines Inzestverbots, da eine Ehe zwischen Geschwistern stattgefunden zu haben scheint und die beiden von gemeinsamem Beischlaf sprechen, lässt Lenz die Figur Beza, dessen Titulierung als Magister ihn als einen «gelehrte[n] Mann» (168) präsentiert, dem verzweifelten Herrn Biederling einen Wink geben, das Signal, dass und inwiefern das Geschehene kein Verbrechen darstelle. «Erlauben Sie mir», so äußert er sich Herrn Biederling gegenüber, «Ihnen zu Ihrem Trost aus Gottes Wort zu zeigen, daß bei der ganzen Sache Gott Lob und Dank nicht die geringste Gefahr ist» (167). Mit diesen Worten lässt Lenz Beza das ins Gespräch bringen, was er einen Beleg «aus Gottes Wort» nennt, wobei es ihm, wie es sich im weiteren Verlauf der Handlung herausstellt, um eine Exegese der Bibel handelt. Dazu Beza: «Ja es ist zu weitläufig Ihnen hier zu explizieren, aber soviel kann ich Ihnen sagen, daß die größten Gottesgelehrten schon über diesen Punkt einig →» (ebd.).

Während Biederling, durch diese Worte zu neuen Kräften gekommen, sich kämpferisch zeigt, indem er eine Reise nach Leipzig antritt mit der Hoffnung, das dortige Konsistorium werde ihm doch «die Heirat gültig machen» (167), stellt sich der Leser die Frage, worauf Beza mit seinen Andeutungen anspielt, und vor allem inwiefern die von ihm erwähnten Theologen eine Heirat wie die zwischen Wilhelmine und dem Prinzen insbesondere nach der Hochzeitsnacht, dem Beischlaf, für gültig erklären.

Lenz scheint genau diese Frage zu beantworten, wenn er in der elften Szene des dritten Aktes Beza und den Prinzen miteinander ins Gespräch kommen lässt. Bezas Argument, er trete dem Prinzen «aus christlicher Liebe» entgegen, erweckt bei diesem tief sitzende Schmerzen. Seine Wonne wolle er nur noch «in Tränen und Seufzern suchen», nähme man ihm das, bliebe ihm nichts Anderes als «kalte Verzweiflung» übrig (173). Diese Sorgen jedoch versucht Beza dem Prinzen zu nehmen, indem er wie folgt

schen Schillergesellschaft, hrsg. v. Wilfried Barner et al., 33. Jg. 1989, S. 185-209, das Zitat S. 190.

⁶ Ebd.

argumentiert: Gott habe «die nahen Heiraten nicht verboten» (ebd.). Dies liege «in der besondern Staatsverfassung» der Juden begründet, «in den Sitten, in den Gebräuchen, daß, weil sie ihre nächsten Anverwandte ohne Schleier sehen durften, um der frühzeitigen Hurerei vorzubeugen →» (174). Die Metapher «ihre nächsten Verwandte ohne Schleier sehen dürfen», der für die Entblößung der Frau vor ihren Anverwandten steht, stellt nach Beza im kulturellen Kontext der Juden einen Akt, der paradoxerweise dazu dienen soll, die «frühzeitige Hurerei» zu vermeiden. Scheint Beza hier den Wortlaut eines biblischen Diskurses ins Gegenteil umzudrehen, so muss man sagen, dass er sich mit diesen Argumenten ausdrücklich auf Michaelis bezieht: «Sie sollten nur den Michaelis lesen. Es war bloß eine politische Einrichtung Gottes, die uns nicht anging, wenn's ein allgemein Naturgesetz gewesen wäre, würde Gott die Ursache des Verbots dazu gesetzt haben» (174). Bei dem hier erwähnten Michaelis handelt es sich um den Theologen Johann David Michaelis, dessen *Abhandlung von den Ehegesetzen Moses, welche die Heyrathen in die nahe Freundschaft untersagen* im Jahr 1755 in Göttingen erschien. Es drängt sich die Frage auf, mit welchen Argumenten Michaelis eine Heirat zwischen Geschwistern, wie die zwischen dem Prinzen und Wilhelmine, für gültig erklären mag, wie er die mosaischen Gesetze deutet. Bevor ich auf diesen Intertext eingehe, möchte ich die Reaktion des Prinzen auf Bezas Vorstoß zeigen.

Bezas Argument stellt der Prinz in Abrede: «Wer erzählt euch das?» fragt er ihn. «Weil die Ehen mit Verwandten verboten waren, durften sie sie ohne Schleier sehen [...]. Wenn Gott keine andere Ursach zu dem Verbot gehabt, durfte er nur das Entschleiern verboten haben» (ebd.). Der Prinz führt die Möglichkeit, dass Verwandte ihre entschleierte Schwester sehen dürften, auf ein ursprüngliches Verbot der Ehe mit nahen Verwandten zurück. Nur weil dieses Verbot die sexuelle Beziehung zwischen Geschwistern initiiere und regele, und somit bei strikter Einhaltung der Regel keine Inzestgefahr bestehe, sei es möglich, dass Männer ihre entschleierte Schwester sehen dürften. Der Prinz beruft sich eindeutig auf die unübersehbaren «großen Buchstaben» (ebd.) und nicht auf die von Beza bemühte Auslegung. Bezas Einwurf, es gehe dabei nicht um ein natürliches Gesetz, veranlasst der Prinz zu folgender Kritik:

Versteht ihr das nicht? Weh Euch, daß Ihr's nicht versteht. Auf Eurem Antlitz danken solltet Ihr, daß der Gesetzgeber anders sah als durch Eure Brille. Er hat die ewigen Verhältnisse geordnet, die euch allein Freud und Glückseligkeit im Leben geben können, und ihr wollt sie zerstören? O Ihr Giganten, hütet euch, daß nicht der Berg über euch kommt, wenn ihr gegen den Donnerer stürmen wollt. Was

macht das Glück der Welt, wenn es nicht das harmonische, gottgefällige Spiel der Empfindungen, die von der elendsten Kreatur bis zu Gott hinauf in ewigem Verhältnis zu einander stimmen? Wollt ihr den Unterschied aufheben, der zwischen den Namen Vater, Sohne, Schwester, Braut, Mutter, Blutsfreundin obwaltet? wollt ihr bei einem nichts anders denken, keine andere Regung fühlen als beim andern? nun wohl, so hebt euch denn nicht übers Vieh, das neben euch ohne Unterschied und Ordnung bespringt was ihm zu nahe kommt, und laßt die ganze weite Welt meinethalben zum Schweinstall werden. (174)

Der Prinz nimmt mit diesen Worten ausdrücklich Bezug auf die «verbotenen sexuellen Beziehungen» wie sie im achtzehnten Kapitel des Leviticus, des dritten Buches Mosis, definiert sind. Man sieht: Während Beza sich auf die Bibelexegese des Theologen Michaelis bezieht, der seinerseits die in demselben Kapitel des Leviticus verordneten Ehegesetze deutet, beruft sich der Prinz unmittelbar auf diesen biblischen Grundagentext selbst. Da es sich bei diesem 18. Kapitel des Leviticus um einen mächtigen Diskurs handelt, der im religiösen Kontext durch Verbot bestimmter sexueller Beziehungen und Praktiken die Sexualität der gesamten Christenheit und Judenheit kodiert und regelt, möchte ich ihn zunächst kurz vorstellen. Zuvor jedoch sei angemerkt, dass Lenz den Prinzen angesichts dieses Verbots nicht wie Prometheus agieren lässt, den der Stürmer und Dränger Goethe im gleichnamigen Gedicht den Olympier Zeus trotzen lässt. Tandi erkennt die Macht des Verbots an und möchte sich danach richten. Insofern weist er die Auslegung Bezas mit aller Entschiedenheit zurück.

II Religiöse Diskurse als Intertexte

II. 1 Verbotene sexuelle Beziehungen oder das 18. Kapitel des Leviticus

Den biblischen Intertext, den Lenz durch die Argumente des Prinzen in sein Stück einschreibt, möchte ich hier der besseren Nachvollziehbarkeit halber zunächst *in extenso* wiedergeben.

Verbotene sexuelle Beziehungen

18 ¹ Und der HERR sprach zu Moses: ² Sprich zu den Israeliten und sage ihnen: Ich bin der HERR, euer Gott. ³ Ihr sollt nicht tun, was man im Land Ägypten tut, wo ihr gewohnt habt, und ihr sollt nicht tun, was man im Land Kanaan tut, wohin ich euch bringe. Und ihr sollt nicht nach ihren Satzungen leben. ⁴ Ihr sollt meine Vorschriften befolgen und meine Satzungen halten und nach ihnen

leben. Ich bin der HERR, euer Gott. ⁵ Und meine Satzungen und meine Vorschriften sollt ihr halten. Denn der Mensch, der sie befolgt, wird durch sie leben. Ich bin der HERR.

⁶ Niemand von euch soll einem seiner Blutsverwandten nahe kommen, um die Scham zu entblößen. Ich bin der HERR. ⁷ Die Scham deines Vaters und die Scham deiner Mutter sollst du nicht entblößen. Es ist deine Mutter, du sollst ihre Scham nicht entblößen. ⁸ Die Scham der Frau deines Vaters sollst du nicht entblößen. Es ist die Scham deines Vaters. ⁹ Die Scham deiner Schwester, der Tochter deines Vaters oder der Tochter deiner Mutter, sollst du nicht entblößen, sie sei in der Familie geboren oder nicht. ¹⁰ Die Scham der Tochter deines Sohnes oder der Tochter deiner Tochter sollst du nicht entblößen, denn es ist deine eigene Scham. ¹¹ Die Scham der Tochter der Frau deines Vaters, die von deinem Vater gezeugt ist, sollst du nicht entblößen, sie ist deine Schwester. ¹² Die Scham der Schwester deines Vaters sollst du nicht entblößen. Sie ist eine Blutsverwandte deines Vaters. ¹³ Die Scham der Schwester deiner Mutter sollst du nicht entblößen, denn sie ist eine Blutsverwandte deiner Mutter. ¹⁴ Die Scham des Bruders deines Vaters sollst du nicht entblößen. Seiner Frau sollst du nicht nahe kommen, sie ist deine Tante. ¹⁵ Die Scham deiner Schwiegertochter sollst du nicht entblößen. Sie ist die Frau deines Sohnes, du sollst ihre Scham nicht entblößen. ¹⁶ Die Scham der Frau deines Bruders sollst du nicht entblößen. Es ist die Scham deines Bruders. ¹⁷ Du sollst nicht die Scham einer Frau und die ihrer Tochter entblößen. Die Tochter ihres Sohnes und die Tochter ihrer Tochter sollst du nicht nehmen und ihre Scham entblößen. Sie sind Blutsverwandte, es ist eine Schandtats. ¹⁸ Und solange eine Frau lebt, sollst du ihre Schwester nicht zur Nebenfrau nehmen und ihre Scham entblößen.

¹⁹ Und einer Frau, die unrein ist in ihrer Regel, sollst du nicht nahe kommen und ihre Scham entblößen. ²⁰ Und du sollst nicht mit der Frau deines Nächsten den Beischlaf vollziehen und dadurch unrein werden. ²¹ Und von deinen Nachkommen sollst du keinen hingeben und ihn dem Moloch darbringen. Und du sollst den Namen deines Gottes nicht entweihen. Ich bin der HERR. ²² Und mit einem Mann sollst du nicht schlafen, wie man mit einer Frau schläft. Das ist ein Greuel. ²³ Und du sollst nicht mit einem Tier den Beischlaf vollziehen und dadurch unrein werden. Und eine Frau soll sich nicht vor ein Tier stellen, damit es sie begatte. Das ist schändlich.

²⁴ Ihr sollt euch durch nichts von all dem verunreinigen. Denn durch all dies haben sich die Völker verunreinigt, die ich vor euch vertreibe. ²⁵ So ist das Land unrein geworden, und ich habe sei-

ne Schuld heimgesucht an ihm, und das Land hat seine Bewohner ausgespien. ²⁶ Ihr aber sollt meine Satzungen und meine Vorschriften halten und keinen von all diesen Greueln verüben, weder der Einheimische noch der Fremde, der in eurer Mitte lebt, ²⁷ denn all diese Greuel haben die Menschen verübt, die vor euch im Land waren, und so ist das Land unrein geworden. ²⁸ Dann muss euch das Land nicht ausspeien, weil ihr es unrein macht, wie es das Volk ausgespien hat, das vor euch da war. ²⁹ Jeder, der etwas von diesen Greueln verübt, alle, die so etwas tun, sollen getilgt werden aus ihrem Volk. ³⁰ Und so erfüllt meine Anweisung, keine der greulichen Satzungen zu befolgen, die man vor euch befolgt hat, und verunreinigt euch nicht durch sie. Ich bin der HERR, euer Gott.⁷

Betrachtet man die Struktur dieses biblischen Diskurses, so stellt man fest, dass in den Versen 1 bis 5 das Volk der Israeliten dazu aufgefordert wird, sich anders zu verhalten als zwei Völker, die Ägypter, die sie hinter sich gelassen haben, und die Bewohner Kanaans, des Landes, wohin Gott sein Volk führen lässt. Gott ermahnt sie durch Moses eindringlich dazu, ihr sexuelles Verhalten entsprechend seiner Satzung zu gestalten. Dieses Appell erneuert er in den Versen 24 bis 30, auf dieselbe Weise wie in den fünf ersten Versen. Die beiden Diskursteile rahmen die in den Versen 6 bis 23 enthaltene eigentliche Satzung Gottes, die Moses dem israelitischen Volk verkündet, ein. Dabei fällt auf, dass die Verse 6 bis 18 sexuelle Beziehungen unter Blutsverwandten regeln, indem als Blutsverwandte zu bezeichnende Personen katalogisiert werden und von sexuellen Beziehungen mit ihnen abgeraten wird. Die Verse 19 bis 23 hingegen bestimmen weitere untersagte sexuelle Praktiken wie die Homosexualität, den Ehebruch, den Geschlechtsverkehr zwischen Mensch (Mann/Frau) und Tier, sowie mit Frauen, die ihre Regel bekommen, ob sie nun Blutsverwandte seien oder nicht.

Im Vorfeld lässt sich in aller Deutlichkeit sagen, dass es sich bei den sexuellen Verhaltensweisen, die Gott durch Moses in den Versen 6 bis 23 den Israeliten verbietet, mitnichten um sexuelle Verhaltensweisen und Praktiken gehe, die es nirgends gebe, ja kaum vorstellbar seien. Gottes Satzung konstruiert sie von vorn herein als sexuelle Praktiken der Ägypter und Kanaaniter. Daran erinnern eindringlich die Verse 3, 24, 27. Von großer Bedeutung ist die Tatsache, dass diese göttliche Ermahnung mit präzisen Strafmaßnahmen arbeitet, die den Zweck verfolgen, den Israeliten begreiflich zu machen, was ihnen bei Übertretung des Verbots droht. Der

⁷ 3. Buch Moses, 18. 1-30.

Diskurs definiert und erstellt in diesem Zusammenhang quasi ein Register dessen, was schändlich, ein Gräuel und eine Verunreinigung sei, bestimmt das Ausspeien aus dem Land bis hin zur Tilgung aus dem Volk als Strafmaßnahmen. Die Kodierung der Sexualität basiert konsequenterweise auf das göttliche Wissen von der Möglichkeit von Übertretungen, daher arbeitet der göttliche Diskurs mit einem Strafregister als Abschreckungsmaßnahme. Das impliziert, dass die Israeliten ihre Sexualität nach bestimmten strengen Selektionskriterien zu organisieren und zu gestalten haben, dass sie einen bestimmten von Gott definierten Kodex zu beherrschen und anzuwenden haben. Durch die stete Wiederholung der Aussage «Ich bin der HERR, euer Gott» wird Moses' Diskurs als ein der Macht definiert, der das Verbot nicht nachvollziehbar begründet, sondern es als Rede des Herrn präsentiert, die befolgt werden müsse. Die Verunreinigung, die hier mit allem Nachdruck zu verhindern ist, erweist sich als das Kernmoment dieses Diskurses, das drei konstitutive, einander ergänzende Aspekte aufweist. Es ist die Sorge um Reinheit des Volkes der Israeliten im Gegensatz zur Unreinheit der Ägypter und der Kanaaniter; um Reinheit des Blutes in der nahen Verwandtschaft; und um Reinheit des Bodens, des Landes, damit er die Israeliten nicht ausspeie. Es sind drei Momente – Volk, Blut, Boden – deren Reinheit die Einheit der Israeliten, ihre Identität als die des von Gott auserwählten Volkes konstituiert. Diese Identität wird hier über die Kodierung ihres sexuellen Verhaltens definiert.

Der Text weist durch seine Rhetorik, durch die ständige Wiederholung der Aussagen «[...] sollst du nicht entblößen» insbesondere in den Versen 6 bis 18 die Struktur eines Verbots auf und erhält dadurch zugleich eine Memoria-Funktion: Die Funktion, ins Gedächtnis einzuprägen, dass die Scham von Blutsverwandten nicht entblößt werden soll. Die Formulierung «du sollst nicht die Scham entblößen» wird dabei durch Aussagen wie «sollst nicht den Beischlaf vollziehen» (Verse 20, 23); «soll keinen hingeben und ihn den Moloch darbringen» (Vers 21); «sollst du nicht schlafen, wie man mit einer Frau schläft» (Vers 22); «soll sich nicht vor ein Tier hinstellen, damit es sie begatte» (Vers 23), variiert und damit als semantisch gleichwertige Ausdrücke für den sexuellen Akt im Diskurs markiert. Entsteht dabei der Eindruck, dass mit dem «Du» alle Israeliten ohne Ausnahme angesprochen werden, so kann man sich des Eindruckes nicht erwehren, dass dieser Diskurs sich angesichts der Tatsache, dass diejenigen, deren Scham nicht entblößt werden darf, vor allem Frauen sind, vornehmlich an das männliche Geschlecht wendet. Der Diskurs scheint sie folglich bereits im Vers 6 als potentielle Übertreter des Inzestverbots zu markieren, und die Frauen als potentielle Opfer der sexuellen Lust ihrer

Brüder, als Verführte, zu stilisieren. Genau dies, so scheint es, solle verhindert werden.

Die Aussage, die «nächsten Anverwandte ohne Schleier sehen dürfen», worüber der Prinz sich mit Beza streitet, erweist sich beim ersten Hinsehen als eine Umkehrung des im 6. Vers des 3. Buch Mosis 18 enthaltenen Verbots: «Niemand von euch soll einem seiner Blutsverwandten nahe kommen, um die Scham zu entblößen». *De facto* lässt Lenz die beiden Gesprächspartner nicht einfach über das Verbot der Entblößung der Scham einer nahen blutsverwandten Frau diskutieren, sondern eher über die Bedingung, die erfüllt werden muss, damit ihr Bruder sie entblößt sehen dürfe. Während Beza in der «besonderen Staatsverfassung der Juden», in ihren «Sitten» und «Gebräuchen» die historischen und kulturellen Zusammenhänge erkennt, die zum Zwecke der Vorbeugung der «frühzeitigen Hurerei» den sexuellen Akt mit nahen Blutsverwandten erlauben, vertritt der Prinz den Standpunkt, die Möglichkeit, die nahe Anverwandte ohne Schleier zu sehen, habe nur auf der Grundlage der Befolgung eines a priori existierenden Inzestverbots Bestand. Er setzt in diesem Zusammenhang die Aussage, die Anverwandte «ohne Schleier sehen zu dürfen», nicht mit der Möglichkeit des Vollzugs eines sexuellen Aktes mit ihr, gleich. Die entschleierte Anverwandte dürfe man erst eventuell als unbeteiligter Zuschauer sehen, und zwar erst dann, «wie die Römer sie küssen» (174). Man dürfe sie also gewissermaßen unter dieser Bedingung sehen, nicht um sie selbst zu küssen. Der Kuss, den Wilhelmine ihn in der Szene nach der Hochzeitsnacht auf dem Kanapee gibt, aber auch ihr gemeinsamer Beischlaf seit der Hochzeitsnacht, definieren in seinen Augen seine Liebe zu Wilhelmine, sofern sie nun einander als Geschwister vorgestellt wurden, als Übertretung des biblischen Verbots, wie es in dem Vers 9 deutlich formuliert wird, um: «Die Scham deiner Schwester, der Tochter deines Vaters oder der Tochter deiner Mutter, sollst du nicht entblößen, sie sei in der Familie geboren oder nicht».

Nun möchte ich mich der Frage zuwenden, mit welcher Begründung Beza – und mit ihm Michaelis – statt von einem Verbot von einer Erlaubnis spricht, die Scham der nahen Blutsverwandten zu entblößen, um die frühzeitige Hurerei vorzubeugen.

II. 2 *Johann David Michaelis' Exegese der Ehegesetze Mosis*

Mit dem Argument, die frühzeitige Hurerei solle vermieden werden, indem nächste Anverwandte ohne Schleier gesehen werden dürfen, interpretiert Beza das Kernargument, das Johann David Michaelis in der fünf-

ten Hauptschrift seiner bereits erwähnten *Abhandlung von den Ehegesetzen Moses* entfaltet und als die «wahre [...] Ursache des Verbots der nahen Heyrathen in dem Gesetze Moses, und im Sitten-Recht»⁸ nennt. Michaelis vertritt in dieser Schrift folgende Ansicht:

Die vornehmlichste Ursache um welcher Willen Moses die nahen Ehen verboten hat, und die einzige, welche eine uneingeschränkte Erlaubnis jedermann zu heyrathen einem jeden gesitteten Volke unanständig und sündlich macht, darin zu suchen [ist], daß es nicht möglich ist, bey dem genauen Umgange, den Eltern, Kinder und Geschwister unter einander haben, der in die Familien einreissenden Hurerey zu wehren, und der allerfrühesten Verführung vorzubeugen, wenn so nahe verwandte Personen die geringste Hoffnung übrig bleibt, eine vorgegangene Schande durch eine nachfolgende Heyrath zu bedecken.⁹

Die ersten Verführungen einer «tugendhaften oder doch eher nicht liederlichen Frauens-Person», so Michaelis, fänden statt, wenn dieser ein Heiratsversprechen gemacht, das im Nachhinein nicht gehalten worden sei¹⁰. Im Sinne einer Versuchsanordnung geht Michaelis der Frage nach, was geschähe, wenn es erlaubt wäre, dass nahe Verwandte: Sohn und Mutter, Vater und Tochter, Bruder und Tochter miteinander heiraten, wenn nahe Verwandte keine andere Abscheu vor dem unehelichen Beischlaf als vor der Hurerei hätten. In einer solchen Situation würden sich die Triebe zur Entblößung des jeweils anderen Geschlechts und so die «bösen Lüste rege machen können»¹¹. Und wenn es möglich wäre, dass derart verführten nahen Verwandten ein Heiratsversprechen gemacht werde, um eine vorherige Verführung und uneheliche Sexualität zu vertuschen, so stellt Michaelis die bedenkliche Frage: «Wie wenige würden denn unverführt bleiben?»¹² So dürften «fast alle Frauens-Personen in ihrer frühen Jugend entehrt werden» und verzweifeln¹³. Das hätte verheerende Konsequenzen: «So würde das Land vor Jungfrauen nicht bloß verführte und geschwächte, sondern öffentlich Preis gegebene und verruchte Huren, eine Pest der anwachsenden und der künftigen Welt, zeugen»¹⁴.

⁸ Johann David Michaelis: *Abhandlung von den Ehegesetzen Moses*, welche die Heyrathen in die nahe Freundschaft untersagen, Göttingen: 1775, S. 109.

⁹ Ebd., S. 148.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Ebd.

¹² Ebd.

¹³ Ebd., S. 149.

¹⁴ Ebd.

Nachdem Michaelis zwei Gründe für das Verbot geschlechtlicher Beziehungen mit nahen Verwandten ausgeklammert hat, nämlich die natürliche Scheu, die man vor ihnen hätte und die Ehrerbietung, die Kinder vor ihre Eltern hätten, welche ihre Autorität, Stellung und Macht ausnutzen könnten, um ihre Kinder sexuell in Besitz zu nehmen, erblickt er in der Sorge um Vorbeugung der Prostitution, aber auch des Ehebruchs, den wahren Grund des Verbots. Die beiden sexuellen Verhaltensweisen seien deswegen verpönt, weil «der Vater nicht mit Gewissheit seine Kinder kennen», und sie weder entsprechend lieben noch sich adäquat an ihrer Erziehung beteiligen würde¹⁵. Bei Krankheit der alleinerziehenden Mutter gerieten die Kinder in einer Notlage. Obendrein würden sich das Volk schwächende Krankheiten verbreiten, wenn die Frau, als Hure oder Ehebrecherin, mit mehreren Männern den Beischlaf vollzöge. Der Ehestand habe Moses infolgedessen zur Bekämpfung der Hurerei und des Ehebruchs eingeführt.

Während Moses das Eheverbot, aber im allgemeinen sexuelle Beziehungen mit nahen Verwandten verboten habe, weil der Verwandte «ein Stück deines Fleisches» sei¹⁶, habe er allerdings «nur die Ehen [untersagt], die er ausdrücklich nennet»¹⁷. Auf dieser Basis geht Michaelis der Frage nach, ob nach Moses' Ehegesetzen «blos den Anverwandten, die er ausdrücklich nennet, die Ehe untersagt sey, und alle andere sich ohne Übertretung seines Gesetzes heyrathen können»¹⁸. Es handele sich beispielsweise um sexuelle Beziehungen bzw. Ehe mit «Töchtern und Schwieger-Töchtern unserer Brüder und Schwestern», die doch «mit uns verwandt» seien¹⁹, oder gar um die mit der Schwester der verstorbenen Frau.

Solche Fragen wirft Michaelis auf, um das Thema der Dispensation von dem Verbot, dem eine große Bedeutung in seiner Abhandlung zukommt, einzuführen. Denn er fragt, was zu tun sei, wenn eine Ehe mit letztgenannten Personen vollzogen sei, wohlgemerkt unwissentlich in Bezug auf die nahe Vewandtschaft und nicht in der Absicht, eine vorhergehende Hurerei zu vertuschen. An drei Beispielen demonstriert er, dass solche Ehen bzw. sexuelle Beziehungen zuzulassen seien. Moses, so das erste Beispiel, habe zwar die Ehe mit der Witwe des Bruders verboten, a-

¹⁵ Ebd., S. 155.

¹⁶ Ebd., S. 185.

¹⁷ Ebd., S. 187.

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Ebd.

ber Gott höchstpersönlich habe «von diesem Verbot dispensiert, wenn der Bruder ohne Kind gestorben war»²⁰. Für alle ähnlichen Fälle könne, so folgert Michaelis, die Obrigkeit vom Verbot dispensieren. Bei der Witwe des Bruders des Vaters, so der zweite Fall, verhalte es sich so, dass Moses die Ehe durch die Verordnung bestraft habe, dass die in dieser Ehe gezeugten Kinder nicht dem neuen Ehemann, sondern dem verstorbenen Bruder des Vaters gehören sollten²¹. An anderer Stelle fügt er hinzu, dies sei «eine Strafe, die die Fortsetzung der Ehe erlaubet», und eine Ehe ohne Beischlaf sei gar nicht im Sinne Moses' gewesen²². Anhand der Aufhebung des Sabbatverbots durch Christus, so das letzte Beispiel, zeigt Michaelis, dass solche Dispensationen von Verboten möglich seien²³.

Was, so fragt Michaelis als nächstes, sei zu tun, wenn nun eine Ehe zwischen nächsten Verwandten vollzogen worden sei, oder von Moses ausdrücklich verbotene sexuelle Beziehungen gepflegt worden seien, auch unter derselben Bedingung, dass keine vorherige Hurerei durch die Ehe zu vertuschen sei und die Eheleute von ihrer nahen Verwandtschaft nicht wüssten. Auch hier demonstriert Michaelis anhand von Beispielen aus dem alten Testament, dass solche Ehen fortzusetzen seien, ja dass die Obrigkeit vom Verbot zu dispensieren habe. Nicht nur anhand der Geschichte der Ehe zwischen Abraham und seiner halben Schwester Sara zeigt Michaelis, dass Gott durch die Forderung, Sara solle Abraham einen Sohn zeugen, mit dem er sein Bündnis erneuern solle, selbst die Dispensation ausgesprochen habe. Obendrein führt der Autor der Abhandlungen ein entscheidendes Argument auf, dass deutlich macht, dass auch solche Ehen, die Moses bei Todesstrafe verboten habe, ohne bedenken fortzusetzen seien, wenn, das sei abermals wiederholt, keine frühere Hurerei durch die Ehe verheimlicht werden soll und die Ehe selbst ohne Wissen über die nahe Verwandtschaft erfolgt sei. Im hundertsten Kapitel seiner Abhandlung schreibt er: «Die einmal vollzogenen Ehen sind nicht zu trennen, wenn sie auch zu nahe wären»²⁴, das heißt, dass eine Ehe, die nach Vollziehung sich als Sünde im Sinne der Gesetze erweist, trotzdem fortzusetzen sei. «Mosis eigene Ehe-Gesetze» erlaubten dies²⁵.

²⁰ Ebd., S. 280.

²¹ Vgl. ebd., S. 282.

²² Ebd. 300.

²³ Ebd., S. 286.

²⁴ Ebd., S. 298.

²⁵ Ebd., S. 299.

Die Frage, ob diese Dispensation, auch unter Berücksichtigung eben genannter Ehe-Gesetze, im Falle der Ehe zwischen Bruder und Schwester in Betracht käme und die Ehe fortzusetzen sei, beantwortet Michaelis im letzten Kapitel seiner Abhandlung mit ja. Da die Ehe nach Mosis ein heiliges Band sei und eine Trennung dem «Endzweck» der Ehe-Gesetze «schnurstracks zuwider lauffen»²⁶ würde, insofern als das bisher ohne Wissen von der Verwandtschaft und ohne Absicht der Verheimlichung früherer Prostitution vollzogene Eheleben doch *a posteriori* als Hurerei degradiert wäre. Das hieße eine Sünde durch eine noch größere wieder gut machen zu wollen. So kommt Michaelis zu dem Schluss:

Sehe ich aber auf die Ursache der Ehe-Verbote, so bleibt mir kein Zweifel übrig, daß die Ehe mit gutem Gewissen fortgesetzt werden könne, sonderlich wenn ich an die von Mose und Christo so nachdrücklich gelehrt Unzertrennlichkeit der Ehen denke.²⁷

Im Lichte dieser Ausführungen wird deutlich, dass der Magister Beza im Gespräch mit dem Prinzen den Umstand zu berücksichtigen scheint, dass das junge Ehepaar nicht von ihrer Verwandtschaft wusste und vor allem, dass kein Versuch der Verführung Wilhelmines zur Hurerei durch den Prinzen vorliegt. Genau diese Perspektive wählt Lenz, indem er den Prinzen nicht als Verführer, sondern ihn bereits in der nächtlichen Szene im Garten, in der er Wilhelmine vor der Verführung durch den Grafen Camäleon rettet, als Ehrenmann modelliert. In dem von Beza angedeuteten Sinn, es stünde nichts gegen die Ehe zwischen Tandi und Wilhelmine, lässt Lenz den aus Leipzig zurückgekehrten Biederling dem Prinzen in der ersten Szene des fünften Aktes sagen: «Du sollst mir schnurstracks nach Naumburg zurück, deine arme Schwester wird ja fast den Tod haben über deinem Außenbleiben. Es ist alles gültig und richtig, das Konsistorium hat kein Wort wider die Heirat einzuwenden» (186).

Aber durch diese konsistoriale Entscheidung, durch die die Sachlage wohl im Sinne Bezas bzw. Michaelis' ausgelegt worden zu sein scheint, lässt sich der Prinz nicht beirren. Seine ganze Seele scheint gegen die Fortsetzung der Ehe zu rebellieren, wiewohl er Biederling gehorchen will und zu seiner Schwester/Frau zurückzukehren versprochen hat. Er bleibt immer noch dem Wortlaut der Gesetze Moses' treu und wehrt sich: «Aber sie ist mein Fleisch! Gott! Sie ist mein Fleisch. Laß los, teures Weib, heiliger Schatten! Der Himmel fordert es, deine Ruhe fordert es» (186). Dieses

²⁶ Ebd., S. 305.

²⁷ Ebd.

Problem löst Lenz durch die Geschichte des Kindertauschs, nach der nicht Wilhelmine die leibliche Tochter der Biederlings sei, sondern Donna Diana. Die beiden Kinder seien von der Amme Babet vertauscht worden. Bereits darüber unterrichtet, meldet Wilhelmine den hinausstürzenden, erneut die Flucht ergreifenden Prinzen: «Ich bin deine Schwester nicht» (186). Diese Nachricht bestätigt die Amme Babet: «Ich beteur es Ihnen mit dem heiligen Eide, sie ist Ihre Schwester nicht. Ich war ihre Amme, ich habe sie vertauscht» (ebd.). Und während der Prinz daraufhin wie «von Tod [...] erweckt», wünscht sich Wilhelmine, nunmehr in seinen «Armen zu zerfließen, mein Mann! nicht mehr Bruder! mein Mann! ich bin ganz Entzükken, ich bin ganz dein» (187).

Erst mit der Aufklärung darüber, dass zwischen dem Prinzen und Wilhelmine kein nahes Verwandtschaftsverhältnis vorliegt, ist für den Prinzen, der, so scheint es, die eigentliche, vom Autor gewählte Perspektive vertritt, die Inzestgeschichte aus der Welt geräumt und der Weg zu einer glücklichen Liebe geebnet. Durch den letzten Fluchtversuch, den der Prinz gestartet hat, obwohl er über die Entscheidung des Konsistoriums unterrichtet worden ist, scheint der Autor bezüglich der konsistorischen Auslegung der Gesetze Moses und einer Auslegung, wie Michaelis – und Beza – sie vertritt, auf Distanz zu gehen. Denn eine Haltung, die Gott trotz, das mosaische Verbot missachtet, indem sie es durch eine ausgeklügelte Auslegung ins Gegenteil verkehrt, scheint nicht im Sinne des Autors zu sein.

III. *Ausblick: Zur Re-écriture des 18. Kapitels des Leviticus*

Man muss sich den im Gespräch mit dem Magister Beza von Prinzen erhobenen Vorwurf wieder ins Gedächtnis zurückrufen, um die von ihm verworfene Perspektive der kulturellen Konstruktion der Sexualität auszuloten.

Wollt ihr den Unterschied aufheben, der zwischen dem Namen Vater, Sohn, Schwester, Braut, Mutter, Blutsfreundin obwaltet? [...] nun wohl, so hebt euch denn nicht übers Vieh, das neben euch ohne Unterschied und Ordnung bespringt was ihm zu nahe kommt, und lasst die ganze weite Welt meinethalben zum Schweinestall werden. (174)

Die Einwände des Prinzen mögen angesichts einer bei ihm zu konstatierenden treuen Befolgung der mosaischen Gesetze, wie sie im bereits zitierten 18. Kapitel des Leviticus enthalten sind, als Zeugnis einer konservativen Haltung anmuten. Freilich weist eine durch Exegese vorgenommene Verschiebung von verbotenen sexuellen Praktiken zwischen Bluts-

verwandten auf eine Aufhebung des Verbots hin, aber die Einwände Tандis weisen, zwar *ex negativo*, gleichzeitig in eine ganz andere Richtung, die den Leser unmittelbar in die aktuelle Diskussion über Inzest und Sexualität im Allgemeinen schleudert. Nicht nur eine ungeordnete, unregelte Sexualität, die ein theologischer Diskurs wie der Michaelis' oder die vom Konsistorium, einer Instanz der Diskursproduktion, zwischen Geschwistern autorisiert, zieht der Prinz in seiner Kritik in Betracht. Er kritisiert nicht nur eine Verschiebung bzw. eine Dezentrierung des in den Versen 6 bis 18 ausgedrückten Verbots. Das ist nur die eine Seite der Medaille. Mit der Aussage: «so hebt euch denn nicht übers Vieh, das neben Euch ohne Unterschied und Ordnung bespringt was ihn zu nahe kommt, und laßt die ganze weite Welt meinethalben zum Schweinstall werden», läßt Lenz den Prinzen auch die sexuellen Praktiken in seiner Kritik durch Ironie heranziehen, die Moses in den Versen 19 bis 23 verboten hatte. Es handelt sich dabei um Ehebruch, homosexuelle Praktiken, Geschlechtsverkehr mit Tieren, kurz: mit allem, «was euch zu nahe kommt». Damit stellt der Prinz die Frage, ob auch vom Verbot dieser sexuellen Praktiken dispensiert werden könne, oder eine Aufhebung des Verbots schlicht und einfach in Kauf zu nehmen sei.

Über den eher vorsichtigen, hier vorgestellten theologischen Diskurs hinaus, soll nun im Folgenden im Lichte zweier gegenwärtiger Diskurse über die Reformierung bzw. Verschiebung der sexuellen Praktiken verdeutlicht werden, dass das, was der Prinz befürchtet und moniert, heutzutage bereits teilweise eingetreten bzw. im Vollzug ist, so dass sich die Frage aufdrängt, ob es nicht eine Frage der Zeit sei, bis die im 18. Kapitel des Leviticus enthaltenen Verbote gänzlich aufgehoben werden, ja bis die Rhetorik des Verbots: «du sollst nicht die Scham ... entblößen» durch: «du darfst» bzw. «du sollst die Scham ... entblößen» ersetzt, das Verbot durch das Gebot bzw. die Erlaubnis ersetzt, und dieses Kapitel damit völlig neu geschrieben wird.

1. Bereits der aktuelle wissenschaftliche, philosophische Diskurs hat im Zuge der Befreiung der Frau von der phallischen Macht die Dekonstruktion dessen vorgenommen, was nicht nur Heterosexualität, sondern, mit Judith Butler, Zwangsheterosexualität genannt wird²⁸. Nicht nur versucht dieser Diskurs, die Verwandtschaft von der heterosexuellen Matrix zu lö-

²⁸ Vgl. Judith Butler: Das Unbehagen der Geschlechter. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1993, vgl. auch dies.: Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts. Aus dem Amerikanischen von Karin Wördemann, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1997.

sen²⁹, sondern sieht in der Heterosexualität selbst die Macht und Gewalt der Kultur, sich Sexualität erst innerhalb dieser heterosexuellen Matrix vorzustellen und zu regeln, und damit zugleich Homosexualität an den Rand der Kultur zu drängen bzw. zu verbieten. Der Diskurs über die Zwangsheterosexualität plädiert entschieden für die Legitimation und Anerkennung homosexueller und transsexueller Praktiken.

Nicht nur die öffentlich-kulturelle, politische, mediale und wissenschaftliche Resonanz dieses Diskurses zeugt von ihrer Akzeptanz in der globalen Gesellschaft. Dieser Diskurs ist sogar begleitet, flankiert von einem juristischen, der den § 175 des (deutschen) Strafgesetzbuches zur Pönalisierung homosexueller Taten gänzlich streicht. Während homosexuelle Praktiken noch in den vergangenen Jahrzehnten als sexuelle Deviation infolge psychischer Störungen, und als Verbrechen bestraft wurden, wird durch Streichung des § 175 StGB ihre Legalisierung verkündet.

2. Da ist aber auch der juristische Diskurs selbst, der freilich im § 173 StGB den Beischlaf mit Verwandten immer noch als Straftat sieht und ihn mit Freiheits- oder mit Geldstrafe pönalisiert. Dabei wird im Gegensatz zu den mosaischen Gesetzen unter Verwandtschaft nur noch leibliche Aszendenz oder Deszendenz, die leiblichen Abkömmlinge oder die leibliche Verwandtschaft aufsteigender Linie verstanden, also: Vater, Mutter, Tochter, Bruder, Halbbruder bzw. -schwester und unter bestimmten juristisch definierten Bedingungen die Schwager und Schwägerinnen. Dabei sieht § 173 StGB sogar gänzlich von einer Strafe ab, wenn die Geschwister zur Zeit der sexuellen Tat noch nicht achtzehn Jahre alt waren³⁰. Zusammengeschrumpft sind, wie man sieht, die vielfältigen Verzweigungen der Verwandtschaft, die sorgfältig im 18. Kapitel des Leviticus beschrieben waren.

Nun, nicht nur juristische Fälle wie der vor Kurzem eingetretenen, weltweit diskutierten Leipziger Inzestfall, in dem getrennt aufgewachsene Geschwister sich später trafen, einander kennen lernten und eine Verbindung eingingen³¹ – wie der Prinz Tandi und Wilhelmine vor der Wiederer-

²⁹ Vgl. Judith Butler: Ist Verwandtschaft immer schon heterosexuell? In dies.: Die Macht der Geschlechternormen. Aus dem Amerikanischen von Karin Wördemann und Martin Stempfhuber, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2009, S. 167-213. Claudia Jarzebowski: Inzest. Verwandtschaft und Sexualität im 18. Jahrhundert. Köln – Weimar – Wien: Böhlau 2006, S. 22f.

³⁰ Vgl. § 173 StGB hrsg. v. Burkhard Jähnke et al, Bd. 5: §§ 146-222, 11. Auflage, Berlin: Der Gruyter Recht 2005.

³¹ Vgl. Gisela Best: Zur Aktualisierung des Inzestverbots. Eine Erörterung anlässlich des Urteils des Bundesverfassungsgerichts. Berlin: LIT Verlag 2010 [Hamburger Studien

kennungsszene, die ihre Verwandtschaft endgültig in Abrede stellt –, aus der vier Kinder entstehen, sorgen für Diskussion über den Bestand des § 173 StGB. Überhaupt werden in juristischen Kreisen Stimmen für die gänzliche Streichung des in Frage kommenden § 173 StGB laut³². Die Argumente hierfür sind vielfältig. Während die einen von einem «Verbrechen ohne Opfer» sprechen³³, legen die anderen dar, dass § 173 sogar im Hinblick auf Art. 6. Abs. 1 GG einen Bereich kodifiziere und durch Strafen regle, der im Grunde nicht Bereich des Strafgesetzes sei: «Das Strafrecht», so Karl Klöpfer diesbezüglich eine Ausführung des BGHSt zum erwähnten Artikel zitierend, «hatte nicht die Aufgabe, auf geschlechtlichem Gebiet einen moralischen Standard des erwachsenen Bürgers durchzusetzen, sondern es hat die Sozialordnung der Gemeinschaft vor Störung und groben Belästigungen zu schützen»³⁴. Die moralische Abscheu vor dem Inzest, die für Verzögerung einer gänzlichen Abschaffung des § 173 zu sorgen scheint, sei für sich kein Argument, das die Strafbarkeit des Inzests rechtfertige³⁵. Mehr noch: ein im Strafgesetzbuch angestellter Vergleich mit anderen Ländern der Welt zeigt auf, dass die Tabuisierung des Inzests eher zeit-, gesellschafts- und kulturabhängig sei, und also kein natürlicher Prozess darstelle:

Die Rechtsvergleichung zeigt, daß das geltende Strafrecht auch anderer Nationen zumeist Inzest als selbständigen Tatbestand kennt. Nur in den Ländern, die den Code pénal [...] gefolgt sind, ist Blutschande in den nicht qualifizierten Fällen straflos, so in Belgien, den Niederlanden, Luxemburg, Portugal, der Türkei, Japan, Argentinien, Brasilien und anderen lateinamerikanischen Staaten. Der italienische codice penale bestraft Inzest nur dann, wenn durch ihn ein öffentliches Ärgernis (*scandalo pubblico*) erregt worden ist (Art 564). Ähnlich ist die Gesetzeslage in Uruguay, Venezuela und Panama. Einige Länder sind zur Strafbarkeit des Inzests zurückgekehrt, so Großbritannien und Irland, wo bis 1908 Blutschande nur durch die kirchlichen Gerichte verfolgt werden konnte, Spanien in der Zeit der Republik und

zur Kriminologie und Kriminalpolitik Bd. 49]; vgl. auch Sandra Karst: Die Entkriminalisierung des § 173 StGB. Frankfurt/M. et al., Peter Lang 2008 [= Europäische Hochschulschriften, Reihe II. Rechtswissenschaft, Bd. 4819).

³² Vgl. etwa Sandra Karst, ebd.

³³ StGB Bd. 5, Kommentare unter § 173, S. 412.

³⁴ Karl Klöpfer: Das Verhältnis von § 173 StGB zu Art. 6, Abs. 1 GG. München: Franz Vahlen 1995, S. 1 [= Studien zum öffentlichen Recht und zur Verwaltungslehre, Bd. 57].

³⁵ Ebd., S. 12.

die Schweiz für ihre französischen Kantone durch das 1942 in Kraft getretene Bundesgesetzbuch.³⁶

Im Lichte der in diesen kulturellen Diskursen vorgenommenen Verschiebungen und zu erwartenden Dezentrierungen muss man in einer Grundlagenforschung, wie hier, die Frage aufwerfen, ob es eine Frage der Zeit sei, bis § 173 StGB gänzlich gestrichen und damit zugleich das 18. Kapitel des *Leviticus* im bereits angedeuteten Sinne völlig neu geschrieben wird, d.h. nicht nur, dass aszendente und deszendente Verwandte, Eltern und Kinder bzw. Brüder und Schwester, sexuell angeregt oder zum Zwecke der Ehe, sofern kein Zwang, keine Verführung von Minderjährigen und keine Ausnutzung der Unfähigkeit zur sexuellen Selbstbestimmung der Deszendenz vorliegt, einander kreuz und quer zuwinken, und somit das tun, was der Prinz kritisch verwirft. Man muss sogar soweit gehen, zu fragen, ob es eine Frage der Zeit sei, bis das im Vers 23 desselben 18 Kapitels des *Leviticus* ausgesprochene Verbot, mit einem Tier solle man nicht den Beischlaf vollziehen, und eine Frau solle sich nicht vor ein Tier stellen, damit es sie begatte, aufgehoben sei. Literarische, philosophische und juristische Auseinandersetzungen und kulturelle Praktiken machen allemal deutlich, dass sexuelle Praktiken wie die Homosexualität, die modisch gewordene Praxis der Patchwork-Familie, oder alleinerziehende Frauen und Männer, Ehen zwischen direkten Cousins, gesellschaftliche nicht mehr verpönt sind. An dieser Verschiebung wird deutlich, dass das Inzestverbot eine kulturelle Produktion ist, die jederzeit neu interpretiert, ins Gegenteil verkehrt, modifiziert und aufgehoben, und somit neu kodiert werden kann.

³⁶ § 173 StGB, S. 411.